1

Le débat sur Nietzsche

La question religieuse, et plus particulièrement le christianisme, parcourt toute la philosophie de Nietzsche. Rien de ce qu'il a écrit n'échappe à cette question. Ses œuvres sont autant de jalons d'une réflexion qu'aucun acquis ne termine. Chaque conclusion rebondit en nouvelle interrogation qui recommence l'analyse. Le christianisme demeure, tout au long du parcours philosophique, la question première. Cet impossible achèvement donne à chaque œuvre l'éclat du premier commencement. Le questionnement inscrit la critique théorique dans l'engagement particulier qui mobilise toute la personne. La noblesse qui, selon Nietzsche, conjugue le bon goût et la pudeur qualifie le débat. Pour sévère que soit la confrontation, elle reste, jusque dans la polémique, bienveillante. Nietzsche n'attaque que les choses victorieuses. La critique se veut épreuve de force et témoignage de la vigueur de l'adversaire.

L'attaque est pour moi une preuve de bienveillance, confie-t-il, et, le cas échéant, de reconnaissance [1].

Quoi qu'on puisse en penser, la critique nietzschéenne du christianisme est aussi un témoignage qu'il lui rend : celui de la question fondamentale qui instaure l'acte philosophique.

Ce questionnement, exemplaire à bien des égards, a suscité une immense littérature. On ne voit pas ce qu'on pourrait y ajouter sauf à répéter inutilement ce que la recherche a suffisamment explicité des articulations essentielles de la démarche nietzschéenne.

1. *Ecce Homo* (E.H.), trad. J.-C. Hémery, Paris, Gallimard, « Pourquoi je suis

Un parcours historique

La présente réflexion, qui suppose cet acquis, se propose un autre objet : jalonner le débat que la critique nietzschéenne a suscité dans la pensée chrétienne, en faire une première évaluation. Car un fait demeure : la critique de Nietzsche n'a pas laissé le monde chrétien indifférent. Elle a provoqué une réflexion qui a amené le christianisme à se situer face aux nouvelles cultures. A travers l'étude de quelques auteurs et œuvres qui nous paraissent significatifs, nous voudrions montrer l'étonnante fécondité de cette confrontation. L'examen de la critique nietzschéenne fait partie intégrante d'une réflexion philosophique, et, dans une certaine mesure, théologique, à l'intérieur de l'univers intellectuel chrétien. Ce travail voudrait en fournir la preuve.

L'enquête historique, même si elle s'en tient pour l'essentiel à la littérature française, est par elle-même significative de la pertinence de cette pensée critique. La réflexion des auteurs que nous étudierons se détermine par rapport à l'affirmation majeure du christianisme dont Nietzsche conteste la validité. Elle centre le débat sur l'essentiel et ne s'attarde pas sur les chemins sans issue qui serpentent à travers l'œuvre de Nietzsche. Gustave Thibon remarquait déjà qu'il est superficiel et ridicule de réduire la pensée de Nietzsche à un système dominé par quelques formules, aussi fulgurantes soient-elles. La polémique de Nietzsche se développe à la périphérie du christianisme qui, fatalement, au long de son histoire, a charrié le pire en se compromettant avec des systèmes et dans des comportements étrangers à son inspiration première. Ils étaient parfois totalement opposés à sa mystique. Trop de petits penseurs chrétiens se sont empêtrés dans le piège de cette diatribe, au point de la prendre pour l'essentiel. A ce niveau la réfutation est facile, tellement l'excès du propos nietzschéen est évident. Mais elle évite le débat de fond. Un des avantages de l'enquête historique consiste précisément à lui donner sa vraie dimension : la nature même du christianisme. Est-il vrai, comme le prétend Nietzsche, que le message chrétien porte en lui une vision décadente de l'homme ? Est-il vrai que sa morale trace un chemin qui conduit nécessairement au nihilisme, empêchant l'homme de se réaliser en créant ses propres valeurs ?

La critique de Nietzsche porte sur la validité anthropologique du christianisme. Scheler, de Lubac, Marcel, Mounier, parmi d'autres, l'ont bien compris. Ils en acceptent le débat parce que

proposition globale sur l'homme. De la réponse à cette question dépend effectivement la légitimité d'un discours chrétien. Feindre de l'ignorer conduit inévitablement à une perte de crédibilité du christianisme. Car depuis Marx, mais surtout à partir de Nietzsche, la pensée moderne s'interroge sur la valeur anthropologique du christianisme. Une partie non négligeable de ses représentants les plus qualifiés affirment même qu'il est facteur de destruction de l'homme; il développerait une conception décadente, aliénante. Le mérite des auteurs cités précédemment est d'avoir mesuré cet enjeu, d'en avoir relevé le défi.

Nietzsche s'est voulu l'adversaire par excellence du christianisme. N'y a-t-il pas un paradoxe, voire un scandale au sens propre du terme, à entamer un dialogue avec une pensée aussi hostile ? Nous ne le pensons pas. La typologie chrétienne dessine peut-être l'espace le plus significatif de la philosophie nietzschéenne; le point de vue le plus incisif à partir duquel on peut mesurer les ruptures épistémologiques qu'instaure sa réflexion. Nietzsche a considéré le christianisme comme « la variation sur le thème moral la plus extravagante qu'il ait été donné d'entendre jusqu'à ce jour à l'humanité [2] ». En tant que fondamentalement moral, le discours chrétien développe une thématique qui va à l'encontre de la vie. Nietzsche se propose d'exposer une contre-doctrine qui fasse droit à la vie. Sa réflexion se veut esthétique, c'est-à-dire anti-morale, anti-chrétienne. Dionysos en dessine la figure divine, le symbole philosophique. S'il est vrai, comme le prétend Nietzsche, que les grandes choses ne s'approchent que par des voies détournées, le christianisme pourrait bien tracer le chemin le plus court vers l'essentiel de sa pensée.

Si le discours chrétien offre une compréhension exceptionnelle du projet nietzschéen, il s'ensuit, à l'inverse, que cette philosophie éclaire d'une lumière particulière l'affirmation chrétienne. Tout se passe comme si une certaine vérité du christianisme ne pouvait être perçue qu'à partir de sa plus longue distance : sa réfutation radicale. L'enquête historique montrera la pertinence de la formule audacieuse de Nietzsche : le Diable offre la meilleure perspective sur Dieu. La pensée de Nietzsche, de ce point de vue, offre l'espace thématique adéquat pour percevoir les arêtes du christianisme, moins dans sa cohérence interne que dans sa dimension culturelle qui concerne tout homme, croyant ou non. Elle rappelle l'enjeu existentiel de toute proposition de foi, enjeu dont on doit mesurer la portée à des critères qui ne relèvent pas uniquement de la croyance. Ni

2. *La Naissance de la tragédie* (N.T.), trad. M. Haas, P. Lacoue-Labarthe

l'indifférence ni les demi-mesures ne permettent de jauger les grandes passions comme les entreprises fondamentales de l'homme. Le christianisme tout comme l'œuvre de Nietzsche relèvent de cette passion essentielle à l'homme, celle qui conjugue l'intuition du cœur et la lucidité de l'esprit. Avant d'être horizon d'intelligibilité, propos dialectique, ces deux pensées proposent des modalités du vivre-homme diamétralement opposées.

Nietzsche face à son origine chrétienne

Il y a une vérification du christianisme qui est celle de son contraire. Dans l'époque moderne, il revient à Nietzsche d'avoir formulé avec le plus d'acuité, avec le plus de vigueur la vérité *a contrario* du christianisme. C'est probablement pour cette raison que son discours a retenu avec une telle attention les grands penseurs chrétiens. Dans un inédit des années 1885-1886, nous trouvons un fil conducteur qui nous aidera à suivre cette pensée tumultueuse :

> De même, nous ne sommes plus chrétiens, en grandissant nous sommes sortis *(entwachsen)* du christianisme, non parce que nous avions séjourné trop loin de lui, mais trop près de lui, et plus encore parce que nous avons grandi *(gewachsen) à partir* de lui – c'est précisément notre piété plus sévère et plus exigeante qui nous *interdit* aujourd'hui d'être encore chrétiens [3].

Ce texte éclaire l'évolution de Nietzsche par rapport au christianisme. Il rappelle que le philosophe a vécu et pensé « en » christianisme. Le discours chrétien ne lui est pas étranger, il en connaît l'articulation interne. C'est sa réflexion qui le conduira à s'en rendre étranger. Toute la question est de savoir s'il y parviendra. Le christianisme détermine son milieu originaire, il dessine l'espace de son éducation, le lieu de son éveil. Toute sa famille, tant du côté paternel que maternel, est un milieu de théologiens et de pasteurs protestants dont son propre père compose le dernier maillon. « Mon sang est parent du sang des prêtres », pourra-t-il dire [4]. S'il est vrai que l'éducation première est décisive dans la personnalité d'un homme, le jeune Nietzsche reçoit incontestablement la marque du christianisme. Et c'est probablement avec cet originaire chrétien qu'il se débattra toute sa vie, sans parvenir à s'en « défaire » totalement.

3. *Fragments posthumes, automne 1885-automne 1887,* trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, t. II, p. 200.
4. *Ainsi parlait Zarathoustra* (Z), trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, t. II,

La marque chrétienne le poursuivra comme un double, plus intérieur à lui-même que lui-même, selon la formule augustinienne. Une lettre à Peter Gast du 21 juillet 1881, à propos d'*Aurore,* le dit expressément :

> Je me suis avisé, cher ami, que dans mon livre les incessants débats intérieurs avec le *christianisme* doivent vous être étrangers, voire pénibles; c'est pourtant la meilleure part de ma vie idéale que j'ai vraiment connue. Dès l'enfance, je l'ai explorée dans ses coins et recoins, et je crois n'avoir *jamais* dans mon cœur été coupable de grossièreté à son égard. Après tout, je suis le descendant de générations entières d'ecclésiastiques chrétiens [5].

Cette origine « hyperchrétienne »[6] qu'il tente de réfuter crée une tension intérieure qui deviendra à la longue insupportable. La crise finale l'enferme dans un silence impuissant. Elle pourrait n'être que la résultante d'un impossible travail de désidentification chrétienne qui n'aurait pas abouti. Nietzsche ne signe-t-il pas son dernier billet « le Crucifié »? Cette ultime hésitation est moins marque de déraison que doute radical sur sa propre identité spirituelle : chrétienne ou dionysiaque. Une dernière lucidité lui dévoilera la figure du Crucifié, symbole d'un monde transfiguré dont il pensait que Dionysos était le paramètre efficace!

Ceci nous interdit de comprendre la critique nietzschéenne du christianisme comme conséquence d'une méconnaissance ou simple réfutation de malfaçons historiques. C'est par excès d'intériorité que le christianisme a posé problème à Nietzsche. Sa critique témoigne d'une volonté de liberté intérieure par rapport à ce donné originaire trop pesant.

L'éducation familiale sera complétée au collège protestant de Pforta, réputé pour sa tradition humaniste et luthérienne. Il se familiarise avec le texte sacré de la Bible. Il y reçoit l'armature intellectuelle d'un christianisme protestant dont la thématique reste proche de l'*Aufklärung.* Il s'agit de rendre « raison » du donné révélé. La raison, avec son exigence de cohérence logique, fournit l'espace conceptuel de l'Écriture, son critère de compréhension.

Platonisme et christianisme

Mais, d'un autre côté, la formation reçue à Pforta sème dans le jeune Nietzsche un autre germe culturel qui va rapidement

entrer en conflit avec l'éducation chrétienne. Il découvre dans ce collège l'univers grec et sa culture. La pensée hellénique s'impose progressivement comme l'espace de sa réflexion. Elle définit la référence de sa propre pensée sur l'homme, sur la vie et le monde. Le passage par Pforta continue une certaine tradition familiale; il opère surtout une rupture dans l'évolution spirituelle et intellectuelle de Nietzsche. C'est là, en effet, que grandit son goût pour les études classiques comme il le dit lui-même. La rigueur de ces études l'oblige à maîtriser une curiosité intellectuelle qui aurait tendance à s'éparpiller. Il y découvre une méthode de penser qui cherche les dernières et ultimes raisons des choses, sans se laisser dérouter par leurs infinies variations.

Ainsi se superpose une double culture dont la cohabitation sera de plus en plus problématique, sinon impossible pour Nietzsche.

La pensée patristique, en intégrant la culture judéo-chrétienne et la perspective grecque, prépare le creuset de la civilisation occidentale. Les grands systèmes d'interprétation comme les desseins culturels en sont, peu ou prou, le fruit. Nietzsche remet en cause cette longue tradition civilisatrice. Elle repose, selon lui, sur une inversion sémantique qui porte en elle décadence et nihilisme. La pensée grecque ne suit pas une courbe homogène. Socrate y opère une rupture qui la détourne de son élan originaire. Il impose le concept de « l'homme théorique » et interrompt, de ce fait, le mouvement créateur de la culture hellénique. Les premiers écrits de Nietzsche, tout particulièrement *La Naissance de la tragédie,* analysent cette rupture capitale pour le destin de la philosophie. En mettant le primat sur la raison, au détriment de l'instinct, de la pulsion de vie, Socrate opère un renversement que Nietzsche qualifie de « monstruosité *per defectum* [7] ». L'analyse socratique ne rend pas compte du réel, elle situe la créativité au niveau de la raison, alors qu'elle est le fait du seul instinct de la vie. Tout l'idéalisme repose sur cette inflexion stérilisante. Avec Socrate commence donc le règne de l'homme théorique qui croit surmonter les contradictions inhérentes à la vie, en identifiant raison et bien. La raison, en tant que source de ce qui est bien, produit une unité par la connaissance et dans le savoir. Cet évangile de l'harmonie universelle [8], selon l'expression de Nietzsche, obéit au principe de Maya dans le bouddhisme : une volonté d'illusion qui ne réconcilie rien, mais se contente de jeter un voile. Cette trompeuse apparence efface le tragique d'une vie déchirée qui

ne progresse plus. Les contradictions sont niées; leur dépassement dans la création n'a plus de raison d'être. Quand la raison se pose en principe d'harmonie, la vie perd sa fonction esthétique de réconciliation. Apollon n'est plus le nécessaire repos d'un Dionysos tumultueux, mais son rival.

L'inversion socratique culmine dans le christianisme. La vie y est « domestiquée ». En lui imposant des critères moraux, le christianisme met la vie en interdit de création, de métamorphose. Le Dieu chrétien – Logos par excellence – prescrit des critères de rationalité qui mettent la vie comme en friche, pourrait-on dire; il en fait une terre stérile. Ainsi le platonisme comme le christianisme ne font pas droit à la vie, ne lui rendent pas justice *(rechtfertigen),* comme aime à le répéter Nietzsche.

> Ma méfiance à l'endroit de Platon, écrit-il, va au fond des choses : je trouve qu'il a tant dévié par rapport à tous les instincts fondamentaux des Hellènes, qu'il est si déformé par le moralisme, si « pré-chrétien » [9].

La rupture avec le platonisme comme avec le christianisme s'impose à Nietzsche dans la mesure où ces deux explications fourvoient la vie dans une impasse existentielle. Elles la soumettent à un Absolu, incarnation d'un bien rationnel. Or pour lui le monde dans lequel vit l'homme n'est « ni moral, ni divin, ni humain [10] », il est volonté de puissance.

La réflexion de Nietzsche aboutit à déplacer le débat philosophique et théologique. La question ne porte plus sur l'existence ou sur la non-existence de Dieu. Pour lui, Dieu est mort et toute théodicée avec lui. Mais sa réalité culturelle continue à dominer la réflexion contemporaine. Un type de pensée qui prend pour référent la notion de Dieu ou l'Absolu idéal est inacceptable. Car cette notion, en tant que garant et support thématique d'une vision morale de l'existence humaine, est antinomique de la vie. C'est un « concept antithétique » de la vie, dira Nietzsche *(Gegensatz-Begriff)* [11]. L'espace conceptuel que représente cette notion crée une contre-position idéale qui devient un « non-lieu » pour la vie. Celle-ci ne peut s'y épanouir, s'y développer. L'analyse de Nietzsche se préoccupe donc de la valeur anthropologique du concept de Dieu. Il s'agit de définir la validité fonctionnelle de ce concept dans la mise en œuvre de ce qui porte la vie, à savoir la volonté de puissance. Or, pour Nietzsche, le Dieu de la conceptualisation idéaliste, héritée du platonisme, comme celui de la théologie chrétienne, telle

9. *Le Crépuscule des idoles* (C.I.), trad. J.-C. HÉMERY, Paris, Gallimard, « Ce que je dois aux anciens », § 2.
10. *Fragments posthumes, automne 1885-automne 1887,* t. II, p. 197.

que l'histoire l'a développée, est symbole et synonyme de décadence. Il conduit inévitablement au nihilisme. C'est dire que la vie ne peut s'affirmer qu'en se démarquant constamment de ce qui pour elle représente un « non-lieu ».

La philosophie de Nietzsche, dans ses multiples rebondissements, retrace ce long travail de mise à distance du christianisme. Son effort se concentre sur une réfutation qui n'en finit pas de s'accomplir car elle porte sur tout le champ culturel de l'Occident. Travail de géant dont il perçoit lui-même la démesure, puisqu'il parle de « l'incapacité d'en finir avec le christianisme » (*das nicht fertig-werden mit dem Christentum* [12]). Le christianisme, prenant le relais du platonisme, impose à toute notre histoire philosophique un mode de pensée idéaliste qui est, selon Nietzsche, une contre-indication pour la vie. Un retour à une pensée pré-socratique s'impose donc. Ce renversement exige qu'on en finisse avec le christianisme. Mais Nietzsche s'aperçoit progressivement qu'il n'est pas aisé – qu'il est impossible? – d'effacer une aussi longue tradition de pensée. A moins que ce soit le mouvement même de l'acte philosophique de se démarquer continuellement de sa trop facile dérive idéaliste?

Conception morale ou vision esthétique

Cet effort de dépassement nous apparaît comme une constante de la pensée de Nietzsche. Elle structure son œuvre philosophique. Latente au point de départ, cette problématique s'imposera de plus en plus pour devenir un thème majeur – sinon le seul – de sa réflexion. En ce sens *L'Essai d'autocritique* qu'il écrit en 1886 pour une nouvelle édition de *La Naissance de la tragédie* montre la continuité de sa pensée. L'écrit en manifeste la profondeur et la finalité.

> C'est donc *contre* la morale que dans ce livre problématique s'était jadis tourné mon instinct, un instinct qui intercédait en faveur de la vie et s'inventa par principe une contre-doctrine et une contre-évaluation de la vie, purement artistique, *anti-chrétienne.* Mais comment la nommer? En philologue, en homme du langage, je la baptiserai non sans quelque liberté – mais qui saurait au juste le nom de l'antéchrist? – du nom d'un dieu grec : je l'appellerai dionysiaque [13].

Ce texte tardif, fruit d'une relecture, repère le fil conducteur de toute l'œuvre. Comme si le non-dit finissait par avouer sa

12. *Fragments posthumes,* t. II, p. 208.

secrète préoccupation et sa longue hésitation, Nietzsche y indique la nécessaire rupture initiale que le cheminement ultérieur confirme. Même si rien n'indique que le but recherché ait été atteint. Tout au contraire! La problématique engagée repose sur une dialectique ambiguë qui l'hypothèque dès le départ. L'articulation de l'écrit initial s'opère par *contre*-position. L'exposé se justifie par une volonté manifeste de *contra*-diction de l'évaluation morale de l'existence. Certes, il s'agit, en définitive, de donner à la vie une valorisation qui lui garantisse un fonctionnement autonome. Nietzsche affirme qu'une régulation éthique ne le permet pas. Il lui *op*-pose une vision esthétique qui épouse le statut interne de la vie : le besoin de créativité. Cette dialectique – négation du moral, affirmation esthétique – ressemble étrangement à ce que Nietzsche appellera le ressentiment. Ne repose-t-elle pas sur une problématique de réaction? Question essentielle. Elle définit l'argument du débat qui nous occupe.

Car Nietzsche affirme que le christianisme est d'essence morale. Sa contre-position est simultanément op-position chrétienne. Non que Nietzsche réduise simplement le christianisme à un comportement moral. L'affirmation se veut plus radicale. Elle voit dans l'argumentation chrétienne elle-même une modalité du spécifique moral : la régulation de la vie à partir de critères *a priori* du bien et du mal. Le discours chrétien ne serait que la version religieuse du processus moral. Dans cette perspective, la critique du phénomène moral est initialement et conjointement critique du christianisme.

L'assimilation nietzschéenne du chrétien au moral définit le cadre du débat. Les auteurs que nous étudions au long de ce travail reprennent l'argumentation pour en vérifier la validité. Confrontation exemplaire : elle est significative du soupçon qui pèse sur le christianisme. La modernité y voit, en effet, une volonté de nier la libre détermination de l'existence humaine, indépendamment de tout critère extrinsèque. La philosophie de Nietzsche inaugure une problématique qui définit le projet de la modernité. Elle opère une rupture dans l'histoire culturelle de l'Occident. Elle fixe le nouveau statut de l'homme, le faisant passer de l'état de créature à celui de créateur. L'homme ne s'y détermine plus par référence à une ontologie morale. Il trouve sa signification, sa raison d'être dans l'impératif esthétique. Ce passage de l'éthique à l'esthétique « brise l'humanité en deux tronçons », affirme Nietzsche non sans quelque grandiloquence. « Événement historique sans précédent. On vit *avant* lui, ou *après* lui [14]... »

Le débat actuel sur le christianisme et sur les valeurs dont il est porteur ne se comprend que dans la logique de cette rupture. Pour une partie importante de la modernité, le christianisme représente un discours inacceptable parce que incapable de prendre en compte les aspirations de l'homme. Cette analyse, qui tend à marginaliser de plus en plus la vision chrétienne de l'homme et du monde, impose un effort de pensée aussi important que celui qui a dû s'accomplir pour faire « entrer » le christianisme dans la représentation antique du monde. Sans ce renouvellement le discours chrétien risque de perdre toute crédibilité théorique. Il y va de son statut culturel dans le monde moderne et de la légitimité de sa proposition anthropologique. Toute fuite peureuse, en ce domaine, lui ferait courir le risque immense d'être réduit à une secte et d'être interprété comme un projet « sectaire » sur l'homme. L'enquête historique que nous ouvrons montre que cet enjeu a été perçu par de grands penseurs chrétiens auxquels revient le mérite d'accepter le débat en toute honnêteté et en toute lucidité. Il met en œuvre l'intuition de Charles Du Bos qui voyait en Nietzsche le contradicteur indispensable et qui dispense de tous les autres. Dans la mesure où Nietzsche s'est voulu l'adversaire par excellence du christianisme, sa philosophie dessine l'espace privilégié de la confrontation.

> Tout chrétien, écrit Du Bos, tout platonicien, et même simplement tout théiste, rencontre en Nietzsche le *Gegner,* l'adversaire, le contradicteur indispensable, et qui dispense de tous les autres – le rencontre et doit l'affronter, et, ainsi que Nietzsche n'a cessé de le faire, *sich mit ihm auseinandersetzen,* s'expliquer, se mettre en règle avec lui [15].

Du Bos voit dans la philosophie de Nietzsche le texte essentiel de l'identité cultuelle contemporaine. Le chrétien, en recherche d'intelligence de sa croyance, ne peut pas ne pas croiser une pensée aussi critique. Tout au long de l'histoire biblique apparaît l'étrange figure de l'Adversaire, celui qui dessine comme en creux les frontières du divin; Paul l'appelle « celui qui se dresse et s'élève contre tout ce qu'on appelle Dieu [16] ». Tout se passe, dans cette logique, comme s'il fallait une topologie différentielle, une géographie adverse pour dessiner l'espace proprement chrétien du divin. Dans le débat de la modernité, la pensée nietzschéenne représente cette topologie adverse. S'y affronter – l'expression est de Mounier –, c'est rendre compte de sa propre affirmation croyante, comme le souligne Du Bos. Gabriel

15. Préambule, en vue de la publication des conférences sur Nietzsche (1933), cité par Marie SAVOURET in *Nietzsche et Du Bos*, Paris, Minard, p. 101.

Marcel, dans la préface de *Pour une sagesse tragique,* confirme cette perspective quand il écrit :

> C'est avec Nietzsche, bien plus qu'avec Marx et ses épigones, qu'une explication ultime s'impose.

Parmi d'autres, Marcel s'y appliquera résolument. En ouvrant ce dossier historique, nous voudrions faire apparaître la nécessité d'en continuer la thématique en l'approfondissant.

L'excès manifeste du discours traduit le profond dépit de Nietzsche de ne pouvoir être comme le Christ. A ce modèle inaccessible il substitue une figure qui est à sa portée : le surhomme. La typologie du surhomme est, aux yeux de Papini, aveu d'impuissance. N'ayant pu être le chrétien qu'il souhaitait devenir, Nietzsche s'invente un idéal sur mesure. Sa critique n'atteint donc pas le christianisme. Elle révèle, par contre, la faiblesse, structurelle pourrait-on dire, de celui qui la formule. Le discours athée ne démontre pas la non-existence de Dieu. Papini y voit plutôt l'aveu d'une peur de Dieu. Les athées, écrit-il, « ne nient pas Dieu, ils confessent l'avoir perdu. Ils ont peur de Dieu et se vantent de l'avoir tué, espérant ainsi tuer leur erreur [33] ».

L'intérêt que représente Papini pour notre enquête historique ne se situe pas au niveau de l'argumentation. Elle est, nous l'avons souligné, faible, souvent même superficielle. Mais la complicité poétique que Papini entretient avec le texte nietzschéen lui donne une incontestable clairvoyance. Il lui revient d'avoir été celui qui a posé les problèmes que soulève la critique nietzschéenne du christianisme. Il l'a accepté comme un défi que le croyant ne peut pas ne pas relever... En mettant l'accent sur le ressentiment, il signale une pièce maîtresse de la problématique de Nietzsche. Il en pressent l'importance stratégique, sans pouvoir en définir le statut proprement philosophique. En ce sens il accomplit sa tâche de poète : éveiller la réflexion, appeler le sens. Il reviendra à une pensée de structure plus philosophique d'en développer l'argumentation, en affinant l'analyse. Max Scheler s'y emploiera.

4

Max Scheler

Ordre éthique et ressentiment

Dans le débat entre la pensée chrétienne et la philosophie de Nietzsche, Max Scheler représente le premier moment d'une confrontation proprement philosophique. La réflexion s'appuie sur une analyse ordonnée du texte. On n'invoque plus les marginalités fuyantes pour nourrir une polémique stérile. Le débat ne se contente plus de réfuter *a priori* les affirmations, de contester la cohérence et la légitimité d'une pensée. Max Scheler conduit son investigation à partir de la philosophie même de Nietzsche, dont il se propose de dégager la problématique. La réflexion s'arrête aux articulations qui débouchent sur une critique sans merci du christianisme. En analysant les présupposés méthodologiques de la pensée nietzschéenne, Scheler se demande s'ils permettent une lecture fidèle des propositions chrétiennes. La question herméneutique devient centrale, elle pose le problème du code de lecture par rapport au texte traité.

Questionnement religieux et interrogation philosophique

Avec Scheler l'enquête prend donc de la hauteur. Elle atteint le statut philosophique car elle porte sur le constitutif du propos nietzschéen relatif au christianisme. Ce n'est pas un hasard si le débat de fond commence précisément avec ce philosophe. L'œuvre de Scheler est variée et diverse. Mais la progression de la pensée est inséparable des préoccupations religieuses de l'auteur qui ne s'enferme dans aucune orthodoxie précise, même si le christianisme en dessine la toile de fond. « Sans doute, écrit P. Trotignon, le fil conducteur le mieux tissé et le moins rompu qui peut se trouver au long de cette recherche diverse et subtile est le souci religieux [1]. » A ce titre, la critique de

Nietzsche ne pouvait le laisser indifférent. Elle l'atteint au cœur de sa démarche philosophique dont elle conteste *a posteriori* la légitimité. En taxant de réactive la problématique chrétienne, Nietzsche mettait en cause une articulation essentielle de la pensée schélérienne. Max Scheler se devait de vérifier le bien-fondé des affirmations nietzschéennes, au nom de la cohérence de sa propre réflexion.

Né de père protestant et de mère juive, Scheler ne reçoit aucune éducation religieuse particulière. Il vit son enfance dans un environnement culturel qui ne se réfère pas à des valeurs religieuses. Le passage au lycée marque une première étape. Influencé par un aumônier particulièrement rayonnant, il se fait baptiser dans l'Église catholique au moment de l'adolescence. Cette décision ne semble pourtant pas être déterminante dans sa vie personnelle. C'est à partir de 1907 – Scheler a trente-trois ans – que s'opère un rapprochement significatif avec l'Église catholique. Commence alors un cheminement spirituel qui marque profondément sa pensée philosophique. La recherche intérieure mêle indissociablement le questionnement philosophique et l'interrogation religieuse. L'influence de la phénoménologie de Husserl lui révèle la fragilité, la relativité de la structure de la condition humaine. Dans le christianisme, il puise une foi en la réalité de valeurs sûres, absolues. Cette double conviction anime le mouvement d'une pensée en tension. A partir de 1922, Scheler s'éloigne du catholicisme et se tourne vers une sorte de panthéisme évolutionniste où se mêlent l'influence de Schelling et de Schopenhauer [2].

Scheler ne sera jamais un « catholique pratiquant », au sens étroit du terme. Sa pensée, en constante évolution, ne saurait s'enfermer dans une orthodoxie stricte. La préoccupation religieuse y est pourtant intensément présente. L'influence du catholicisme, notamment à travers sa fréquentation de l'abbaye bénédictine de Beuron, spécialisée dans le renouveau liturgique, conduit sa réflexion philosophique. Cette bipolarité donne à sa pensée une coloration originale. La double référence, religieuse et philosophique, de sa réflexion, loin de diminuer la portée de son œuvre comme on se plaît parfois à le dire, lui confère, au contraire, une vigueur particulière. On est en droit d'y voir une pensée majeure de notre temps. Elle prend en compte les grandes interrogations de l'homme contemporain dont on ne saurait, par principe, exclure la question religieuse. Après l'implacable critique du XIX[e] siècle qui réduit le fait religieux à une aliénation de l'homme, Scheler redonne au problème religieux un statut authentiquement anthropologique.

La fonction épistémologique du corps

L'intérêt que Scheler porte à la philosophie de Nietzsche ne se résume cependant pas à un débat religieux. Il y a, plus profondément, rencontre philosophique entre ces deux penseurs. La fréquentation de Husserl conduit Scheler à enraciner sa propre phénoménologie dans la vie, dans la réalité sensible qui, au-delà de sa détermination par l'instinct, devient le sol de toute réflexion. De par cette capacité de réflexion, l'homme « transcende » la vie instinctive. A la différence des animaux, il est en mesure de transformer cet environnement primitif en monde ordonné. Du fait de l'unité irréductible de l'âme et du corps, l'homme saisit dans le donné sensible l'expression d'un vécu, le sien propre comme celui d'autrui. La vie reste ainsi le donné essentiel qui se développe en créativité incessante dont la première traduction demeure le corps.

En reconnaissant cette dimension expressive du corps, Scheler n'a pas seulement en vue l'organisme biologique *(Körper)*. Il y voit surtout un *a priori* essentiel *(Leib)* à partir duquel le philosophe pense et auquel doit constamment revenir sa réflexion pour signifier l'esprit de la vie. Cette distinction importante étage le corps à plusieurs niveaux de profondeur qui sont autant d'instances de signification. Le corps/*Leib* les oriente vers leur ultime production spirituelle. Scheler trouve dans cet espace de la corporéité le champ unificateur de toutes ses investigations philosophiques. Le corps est, en effet, affectivité, émotion avant de se présenter comme esprit. Cette problématique qui progresse par seuils de profondeur donne à la réflexion de Scheler son étonnante richesse.

La fonction reconnue au corps/*Leib*, à la corporéité devait inévitablement rapprocher Scheler de Nietzsche, comme elle le conduira à Schopenhauer. S'il est vrai que le corps est « l'objectité de la volonté [3] », il devient le donné immédiat et irréductible, le texte originaire qui nous ouvre le chemin de la compréhension du monde et de l'homme. A partir de cette fonction épistémologique de la corporéité en tant que manifestation de l'essence des choses, Scheler développe une « philosophie intuitive » qui lève l'aporie kantienne de l'inconnaissable en-soi. La perception, au-delà des sensations qu'elle livre, « contient un surplus, écrit-il, c'est-à-dire une signification [...] qui ne se fonde pas sur des jugements ou raisonnements, mais qui est donnée immédiatement et, par là, intuitivement [4] ». De par sa présence au monde

3. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, livre II, § 18.

8

Incarnations

Le débat entre Nietzsche et la pensée chrétienne ne se termine pas avec ce que les pages précédentes en disent. La réflexion s'est continuée en s'amplifiant d'une façon significative. La philosophie de Nietzsche demeure comme une interrogation au cœur du christianisme contemporain. Elle y développe un questionnement rigoureux. La réflexion qu'elle a suscitée est autant interrogation de la religion chrétienne sur elle-même que réponse à la critique nietzschéenne. La rude mise en cause provoque l'étonnement, germe de pensée neuve. Elle éveille à la lucidité critique celui qui plonge dans les lointains en se dégageant des passions du présent et des évidences de myope.

La foi au risque de l'homme

La critique de Nietzsche n'est pas extérieure au christianisme; elle trace en pointillé ses marges incertaines. La marginalité, en l'occurrence, ne signifie ni ignorance ni faiblesse. Elle résulte d'une rupture qui engendre la liberté de penser radicalement ce que l'on croit. Penser radicalement signifie mettre les racines de la croyance à l'épreuve du questionnement, en se demandant qui croit en l'homme. Non pas exposer les raisons de l'acte de foi mais découvrir le lieu sémantique d'où jaillit l'invocation. La question porte sur l'homme et non sur Dieu comme tel. Elle se préoccupe de l'arrière-fond anthropologique de toute proposition théologique.

La philosophie de Nietzsche porte sur ce préalable anthropologique. Elle le vérifie en donnant à la croyance son interprétation la plus libre, c'est-à-dire la plus éloignée par rapport au texte originaire. Cette extrême tension qui n'est pas encore dérive définit l'ultime possible du discours évangélique. Cet ultime ne renvoie pas à une interprétation gratuite ou oiseuse

croyant d'une pensée libre avant d'être le relevé d'une dogmatique précise. Dans ce créneau extrêmement étroit s'élabore la critique nietzschéenne du christianisme. Tout en se démarquant de la religion chrétienne, elle n'en reste pas moins inhérente à sa problématique. Elle repère les derniers choix en christianisme pour inventorier l'ultime humain... et les premières terres divines. En ce sens la foi d'un esprit libre comme l'a été Nietzsche n'est pas étrangère au christianisme. Elle rappelle ce qui est trop souvent oublié : le tragique de l'acte croyant qui invoque ce dont il n'a aucune certitude.

Le discours critique de Nietzsche ne se comprend qu'existentiellement. Il se réfère au choix personnel face au problème religieux. Il contraint au même choix celui qui cherche à penser sa croyance. Comme si le problème religieux relevait d'un préalable qui ne s'établit pas logiquement mais s'affirme personnellement. Ou plus précisément qui conjugue logos et personne. Le spécifique chrétien fait du logos non la détermination de l'idée ou la nécessité du concept, mais la manifestation d'une personne. La parole sur Dieu comme celle de Dieu transite par cette médiation personnelle où jaillit la croyance.

Tout se passe comme si, à ce niveau, la pensée pure n'était pas l'ultime critère de l'existentiel divin. La mort de Dieu en apporte l'illustration. Elle ne signifie pas une absence ou un vide, elle impose une option qui soit mise à l'écart pour substituer un autre ordre des choses. La mort de Dieu n'est pas subie dans la passivité de celui qui ne perçoit pas ce qui arrive. Elle résulte d'un acte qui impose une évaluation personnelle et commence une nouvelle histoire. En ce sens, la pensée de Nietzsche marque peut-être un point de non-retour. Le débat contradictoire touche moins les modalités de la représentation du divin que son existentialité. Il se pourrait alors que la modernité signifie la fin d'une théodicée abstraite et l'avènement d'une pensée mystique du divin. Nietzsche achève ce que Kant avait commencé. Il n'y a de pensée du divin qu'à partir d'un lieu personnel qui est un vécu, une pratique. L'importance de la réflexion kantienne s'est évanouie dans l'environnement idéaliste de sa représentation. La rupture qui était à l'œuvre n'a pas été perçue. Il aura fallu une philosophie à coups de marteau pour amener à une prise de conscience de ce qui commence la modernité.

S'il est vrai, comme l'affirme Marcel, que l'existence ne relève d'aucune démonstration, tout discours sur Dieu exige comme préalable l'expérience mystique de son exister. C'est à cette condition que le propos théo-logique trouve sa cohérence. Ceci nous semble un acquis de la réflexion contemporaine, notam-

ainsi en interpellation personnelle, au sens où nous l'entendions précédemment. Dans la mesure où elle opère une rupture par rapport à une modalité idéaliste de la pensée, elle engendre une philosophie concrète dans laquelle s'implique l'existant qui réfléchit.

Le corps, épiphanie du divin...

Mais ce résultat n'achève pas le débat. Bien au contraire. On serait tenté de dire que l'essentiel reste à faire. Que signifie l'existentialité d'un Dieu qui est Esprit? Peut-il y avoir, au sens strict du terme, une expérimentation d'un divin spirituel? Quel est son lien avec la sensibilité?

Il ne suffit pas d'invoquer l'Incarnation, ce spécifique du christianisme, pour croire la question résolue. L'Incarnation, en effet, a été pensée dans une logique idéaliste qui se voulait autant distance que condamnation du sensible. Dans la perspective johannique, le logos divin devient chair *(sarx)* parce que cette dernière est investie par le péché. Saint Paul parlera même de « chair de péché » comme un lieu antinomique du divin. La chair définit le contraire et le refus de Dieu.

> La Loi de l'Esprit qui donne la vie en Jésus-Christ m'a libéré de la loi du péché et de la mort. Ce qui était impossible à la loi, car la chair la vouait à l'impuissance, Dieu l'a fait : en envoyant son propre fils dans la condition de notre propre chair de péché, en sacrifice pour le péché, il a condamné le péché dans la chair, afin que la justice exigée par la loi soit accomplie en nous, qui ne marchons pas sous l'empire de la chair mais de l'Esprit (Rm 8, 2-4).

La logique idéaliste de ce texte est manifeste. L'incarnation y est justifiée par la nocivité radicale de la chair, par son impuissance à s'ouvrir au divin. La chair est incapable de Dieu; l'esprit seul en dessine le lieu approprié. Certes, il y a progrès par rapport à la vision antique. Le devenir-chair de Dieu n'entraîne pas sa contamination et une perte d'essence comme le craignait la pensée religieuse grecque. Il n'empêche que la con-descendance divine obéit à la problématique de l'esprit, de l'idéalité. Dans cette perspective l'Incarnation ne fait pas droit au sensible; elle le relègue dans la sphère du péché. Une telle lecture s'inscrit ainsi dans la constance idéaliste qui oppose transcendance et sensibilité selon un schéma d'exclusion réciproque. On peut dire, de ce point de vue, que la problématique idéaliste a étouffé la nouveauté de l'Incarnation. Elle réduit le christianisme à être, parmi d'autres, une religion de l'au-delà,

La critique de Nietzsche dénonce cette interprétation idéaliste qu'il juge inhérente au christianisme. Ce point résume l'essentiel de l'interrogation que la modernité adresse au christianisme. Le discours chrétien exige-t-il une grammaire idéaliste? Le logos grec platonicien est-il la seule instance du divin, l'unique référence signifiante de l'humain? De la réponse à cette question découle le mode de penser le christianisme comme tel et l'homme en christianisme : soit à partir d'un transcendant suprasensible, soit en fonction d'une corporéité non enfermée dans l'éternel retour du devenir. La réflexion ne se concentre plus sur la transcendance comme un en-soi, mais sur la sensibilité en tant qu'espace d'une possible ouverture à un transcendant. Le déterminant est ici la corporéité dans son fonctionnement spécifique c'est-à-dire signifiant par lui-même. Dans cette perspective, la transcendance ne détermine pas le sens premier de la corporéité, mais un surcroît de sens.

Mounier avait, avec force, perçu l'acuité de cette question. Sa réflexion pose un premier jalon. En désignant l'Incarnation comme le point névralgique du christianisme, il ouvre une perspective neuve. Encore faut-il, pour continuer cette intuition, dissocier la pensée de l'Incarnation d'une représentation idéaliste. Ne plus penser l'Incarnation en termes de chair, habitée par le péché, mais de corps. Car en concentrant la condition pécheresse sur la chair, le discours évangélique libère en quelque sorte le corps de cette négativité radicale. Paul n'affirme-t-il pas que « sans cesse nous portons dans notre corps l'agonie de Jésus afin que la vie de Jésus soit manifestée dans notre corps » (2 Co 4, 10). Voici clairement affirmé que le corps peut être l'espace d'une épiphanie du divin.

Toute la question est de savoir à quelles conditions? Schopenhauer affirme que le corps articule l'immédiateté de l'essentiel, qu'il en est la manifestation, l'objectité. La réflexion chrétienne doit se demander si cet essentiel concerne également le divin. De la réponse à cette question dépendra la signification culturelle du christianisme dans le monde contemporain.

La corporéité, épiphanie du divin? Peut-on penser radicalement cette question? La critique nietzschéenne comme l'interrogation de la modernité en posent l'exigence. Une telle réflexion doit conduire le discours chrétien non seulement à se reformuler mais d'abord à déplacer ses vecteurs signifiants de l'ordre du logos vers l'espace de la corporéité. Immense travail qui oblige le christianisme à se penser au présent. L'idéalité formule le sens uniquement par rapport à un avenir eschatologique. Une telle perspective aliène le corps et la sensibilité. Elle dé-corporise, pourrait-on dire, l'homme au profit d'un spirituel in-situable. Il

transcendant non pour lui-même mais en fonction du désir du corps. La critique nietzschéenne comme celle de la modernité exigent du christianisme qu'il conjugue l'intensité corporelle du présent et l'espérance d'un avenir eschatologique. C'est à ce travail que doit s'atteler la pensée chrétienne...

Le christianisme au présent

Ce qui importe en la matière, ce ne sont pas les conceptions philosophiques de Nietzsche comme telles. Elles appartiennent à l'histoire de la pensée. Elles peuvent être appréciées différemment. Le décisif se situe ailleurs. Avec Nietzsche s'opère une modification du statut de l'homme. Une rupture s'accomplit dans la conscience que l'homme a de lui-même. Nietzsche achève le mouvement humaniste qui avait commencé à la Renaissance. Le point extrême de ce mouvement qui met l'homme au centre de sa préoccupation en tant que témoin et artisan de sa propre valeur aboutit à l'affirmation du surhomme.

La Renaissance voyait l'homme comme un donné irréductible, le référent de toute norme éthique et sociale. La valeur intrinsèque de l'homme se trouve en lui-même; elle repose sur sa capacité de créer, d'investir le monde par son travail. Depuis l'Antiquité et à travers le Moyen Age, l'homme se comporte comme un contemplatif en quête de son originaire que la réalité sensible sinon efface, du moins estompe et déforme. De ce fait, l'homme occupe une position originale au sein du cosmos. Élément de cet univers, il n'en est pourtant pas le strict produit. Sa nature profonde plonge dans un Ailleurs, suprasensible et divin, dont il peut et doit, par un effort de catharsis, se « souvenir » pour s'y référer éthiquement. Le christianisme amplifie cette conception platonicienne. Créé à l'image de Dieu, l'homme existe pour se conformer au modèle originel.

Avec la Renaissance s'estompe la mémoire de cet originaire transcendant. Fils de la terre, c'est dans ce monde fini que l'homme écrit son destin. Il part à la conquête de ce monde c'est-à-dire de lui-même. E. Bloch, qui voit en G. Bruno la figure de proue de ce bouleversement, aurore d'une humanité nouvelle, écrit :

> En Bruno, la philosophie a trouvé un chantre de l'infini cosmique, la personnification de la victoire générale du monde fini, de l'éveil de l'homme qui transcende par son activité, de l'abolition de la transcendance par la Renaissance [1].

1. *La Philosophie de la Renaissance*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1974.

Nietzsche fait déboucher cet humanisme sur l'idée d'un nécessaire surhomme. L'exigence de la surhumanité signifie la défaite de l'humain rationnel comme unique lieu de l'avènement et de la réalisation de l'homme. La conscience que l'homme a de lui-même atteint ici son point culminant de tension. Le refus de voir dans l'avènement de la conscience, la tard venue dans l'évolution, le spécifiquement humain noue cette tension. En psychologue averti qui ouvre la voie aux sciences humaines, Nietzsche fait sauter le verrou de la conscience, référent universel et irréductible de l'humain. Désormais l'humain commence dans un irrationnel conflictuel qui domine l'homme plus que ce dernier ne le maîtrise. A l'antécédent divin avec lequel la Renaissance avait pris ses distances, Nietzsche substitue le précédent pulsionnel, véritable originaire de l'homme. La prétention humaniste à ne penser l'homme qu'en fonction de son agir rationnel est réduite à néant. La conscience n'est plus qu'une fonction d'un champ opérationnel plus vaste qu'est le corps propre. Il est, au sens strict du terme, le phénomène de l'ensemble composite qu'est l'homme, sa manifestation et sa réalisation.

L'homme reste totalement libre, mais d'une liberté tragique. Elle est déterminée par le précédent irrationnel qu'elle doit assumer. Le surhomme nietzschéen exprime la volonté de ne plus oublier l'originaire souterrain de l'homme. Il définit l'exigence de faire de ce « toujours-là » déterminant l'expression même de la liberté, c'est-à-dire le champ de l'affirmation de l'homme. Ce qu'impose le précédent pulsionnel doit devenir le moyen pour l'homme de tendre vers ce qu'il est, d'en faire l'enjeu de sa liberté. Le surhomme définit l'exigence de transformer « ce qui est » en « ce qui doit être », en « ce que je veux ». C'est ce que Nietzsche appelle l'*amor fati,* la plus subtile définition du surhomme, la seule finalité de l'homme.

Ce mouvement nietzschéen nous paraît indicatif de la modernité. Il signifie un point de non-retour que Berdiaev analyse en ces termes :

> Après Nietzsche, il est impossible de retourner au vieil humanisme rationaliste. L'affirmation de soi-même, le contentement de soi-même ont vécu. Car il est prouvé qu'au-delà s'étend le chemin qui mène soit au Christ, soit au surhomme, mais que l'homme ne peut rester lui-même [2].

Ce texte souligne clairement le point de non-retour que signifie la présence de Nietzsche. L'anthropologie humaniste n'est plus satisfaisante. Elle ne rend plus compte de ce que

l'homme moderne sait de lui-même. Ce n'est plus à partir de la seule conscience, mais de la corporéité, espace englobant les composantes pulsionnelles et rationnelles, que l'homme se pense aujourd'hui. Le christianisme se doit de prendre acte de cet acquis culturel. La lucidité en la matière est la condition d'une nouvelle anthropologie signifiante. Une volonté sournoise de gommer cette rupture ne peut que déboucher, tôt ou tard, sur une impasse culturelle. Le discours chrétien en deviendrait insignifiant.

Mais cet acquis est aussi dilemme, souligne Berdiaev. Quelle sera la nature de ce dépassement de l'homme ? Le surhomme qui renvoie l'homme à la terre, sa matrice originaire dont rien ne peut l'en détacher ? Le Christ qui, dans son Incarnation, marie l'humain et le divin et offre un nouveau mode d'existence ? La force prophétique de Nietzsche est de mettre en pleine lumière le dilemme auquel la pensée occidentale ne peut échapper.